# Capítulo 8

## Ciências Naturais e Ciências Humanas

*Neste capítulo nos referimos às peculiaridades da pesquisa científica de assuntos humanos, em disciplinas tais como a sociologia, a economia, a psicologia, a história. Mostramos que para alguns filósofos não existem diferenças substanciais entre as ciências humanas e as ciências naturais, ao passo que para outros é necessária uma abordagem diferente dos comportamentos, eventos e objetos humanos, em razão de que os mesmos possuem significados. Veremos ainda que esta posição teórica assume diversas modalidades. Trataremos ainda de uma outra forma de conceber a pesquisa em ciências humanas, que destaca a importância da função social da mesma.*

## 8.1 Epistemologia das ciências humanas

No capítulo 2, ao distinguirmos tipos de ciências, separamos as ciências formais (lógica, matemática) das ciências que tratam de objetos concretos, percebidos pelos nossos sentidos, ou seja, as ciências factuais. Esta denominação abrange a maioria das disciplinas a que se aplica a denominação de ciência, desde a astronomia até a psicologia, incluindo certamente as disciplinas que surgem da intervinculação de campos de pesquisa (bioquímica, história social etc.). Apesar de que em todos esses casos lidamos com investigações que visam dar conta de fenômenos empíricos, existe uma tendência a distinguir entre as ciências que tratam dos eventos não humanos (ciências naturais) e as que tratam dos eventos humanos (ciências humanas).

Como parte da filosofia da ciência, (entendida, segundo vimos, como epistemologia da ciência), a filosofia das ciências humanas tem como assunto o conhecimento produzido por aquelas disciplinas (sociologia, antropologia, geografia humana, linguística, história, economia, psicologia etc.) que tratam dos fenômenos humanos (sociedade, cultura, relação do homem com o espaço, linguagem, evolução temporal, produção da riqueza, comportamento etc.).

A propósito desse conhecimento, a epistemologia pergunta-se pelas condições da sua específica validade. **Por que aceitar como conhecimento os resultados de pesquisas sociológicas, históricas,**

**psicológicas etc.?** Quando um sociólogo defende que certas estruturas sociais têm tal ou qual função, ou quando um historiador afirma que determinados fatores (p.ex., os econômicos) são os determinantes da mudança histórica, ou quando um psicólogo estabelece que os atos que nos parecem livrem estão condicionados etc., em que se fundamenta esse pretenso conhecimento (que, em nossa sociedade, acarreta o prestígio de tudo quanto se apresenta como científico)?

Na medida em que tanto os eventos não humanos (por exemplo, o deslocamento dos continentes ou a evolução dos répteis) quanto os humanos (a transformação das culturas, o desenvolvimento da personalidade) pertencem ao mundo real, oferecendo-se na forma de fatos que podemos constatar, não há razão para separarmos as ciências que tratam do humano daquelas que tratam de outros aspectos da realidade. Somos, além do mais, seres físicos e, particularmente, organismos (em que se processam reações químicas): "pertencemos" à Natureza. No entanto, os eventos humanos parecem singularizar-se com relação aos que consideramos puramente naturais. Essa singularidade parece impor-se, particularmente, quando se compara o modo de vida do homem com o dos demais animais (aparentemente, só o homem produz cultura; só o homem é consciente do universo e se pergunta pelo seu lugar no mesmo; etc.). A singularidade humana também é sugerida pela imprevisibilidade do comportamento humano e pela complexidade de fatores que parecem intervir na gênese de qualquer fenômeno humano. O resultado das anteriores observações é que parece haver boas razões tanto para incluir o estudo dos seres humanos no estudo da Natureza, em geral, quanto para separar as ciências que tratam dos eventos humanos. Não pode surpreender, portanto, que existam duas grandes correntes na filosofia das ciências humanas (chamadas também ciências sociais quando se quer frisar a dimensão social de todo fenômeno humano).

Por um lado estão os teóricos para os que as ciências humanas devem proceder de maneira análoga às ciências naturais. Este enfoque pode ser denominado, por isso, "naturalista" (ou "positivista"). Para outros teóricos, todavia, os fenômenos humanos não são inteiramente redutíveis a processos naturais, requerendo de interpretação.

*"Hermenêutica" significa etimologicamente interpretação.*

***Este segundo enfoque pode assim ser chamado interpretativo ou hermenêutico***. Para os naturalistas, há duas razões, pelo menos, para defender a analogia entre as ciências naturais e as ciências humanas. A primeira é, podemos dizer, ontológica: o homem é parte da Natureza, sendo plausível supor que suas ações e os produtos das mesmas possam ser explicados da mesma maneira que os de qualquer outro organismo. A segunda razão é de caráter metodológico ou pragmático: por que não aplicar ao estudo do homem as formas de procedimento que já se mostraram bem sucedidas no estudo dos restantes seres naturais? As ciências humanas deveriam, como qualquer outra disciplina factual, descrever objetivamente os eventos do seu domínio, explicá-los mediante leis e prever, na medida do possível, sua ocorrência. A essa pretensão se opõem outros epistemólogos que frisam a diferença entre fenômenos naturais e fenômenos humanos. Estes últimos possuem uma característica ausente nos primeiros: um **sentido** ou **significado** para os próprios agentes, bem como para o observador. Para este segundo grupo de teóricos, sem dar conta do caráter significativo das ações e produtos humanos, as correspondentes ciências não fariam um trabalho adequado.

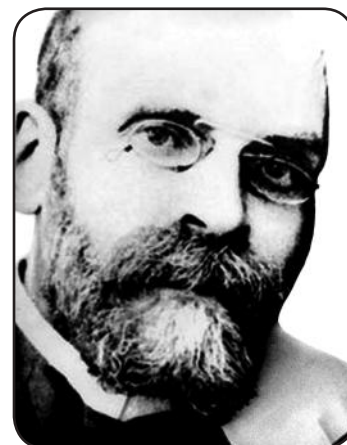
## 8.2 A abordagem naturalista

Esta abordagem se reporta às tentativas, feitas desde finais do século XVIII e sobretudo durante o século XIX, de organizar o estudo dos fenômenos humanos à semelhança do estudo dos fenômenos naturais, que tinha dado já abundantes provas de constituir um modo confiável de obtenção de conhecimento (astronomia, física, química, biologia). Até aquela época, os assuntos humanos tinham sido objeto de reflexão de filósofos, teólogos, moralistas, historiadores e literatos. Durante o século XIX, em diversos âmbitos dessa reflexão procura-se transformá-la em pesquisa científica. A economia foi a pioneira nesse esforço, seguida pela sociologia, a antropologia, a geografia, a história e a psicologia. Na medida em que esses esforços foram feitos na atmosfera do que Augusto Comte denominou "espírito positivo" ou "filosofia positiva" (sobretudo no que diz respeito a eliminar especulações metafísicas, restringir-se a teorias que possam ser testadas e procurar regularidades que permitam prever

os fenômenos), este enfoque é denominado às vezes positivista. No entanto, hoje em dia é difícil que um filósofo se considere continuador do pensamento de Comte ou dos positivistas lógicos (Carnap, Neurath etc.), sendo por isso preferível falar em enfoque naturalista.

Emílio Durkheim

Para este enfoque, as tarefas essenciais de toda disciplina científica consistem em descrever de maneira adequada ("objetiva") o domínio dos seus objetos, explicá-los mediante leis que "governam" seu modo de ser e agir, e prever seu comportamento futuro com base nas mesmas leis. Um dos melhores modelos da primeira dessas operações foi oferecido por um texto clássico da fundação da sociologia: o livro *As regras do método sociológico*, de **Emílio Durkheim** (1858-1917). Nos seus primeiros capítulos Durkheim caracteriza os fatos sociais, objeto dessa nova ciência, como realidades *sui generis*, que existem foram dos indivíduos (embora não fora da comunidade humana). A moral, o direito, a linguagem, a família, o crime etc., são – ensinava Durkheim – algo que não se reduz a ideias dos indivíduos, mas constituem meios em que o indivíduo se forma e que a ele se impõem. A linguagem, ou a moral de uma sociedade, não se reduzem ao que os indivíduos fazem ou pensam; ao contrário, o que os indivíduos fazem (por exemplo, falar) ou pensam (por exemplo, considerar tal ou qual comportamento como imoral), **deriva de realidades coletivas (o direito, a linguagem) que pré-existem ao indivíduo e reagem às tentativas de contrariá-las**. Com efeito, se falamos de uma maneira diferente da fala corrente num grupo social, suscitaremos estranheza, provocaremos risos e até ocorrerá que não nos poderemos comunicar. Se contrariarmos a moral vigente provocaremos atitudes de censura. Por essas razões, Durkheim sustentou, numa famosa tese, que os fatos sociais "são coisas e devem ser tratados como tais." (Durkheim, 1978)

> Quando desempenho a minha obrigação de irmão, esposo ou cidadão, quando satisfaço os compromissos que contraí, cumpro deveres que estão definidos, para além de mim e dos meus atos, no direito e nos costumes. Mesmo quando eles não estão de acordo com meus próprios sentimentos e lhes sinto interiormente a realidade, esta não deixa de ser objetiva, pois não foram estabelecidos por mim, mas sim recebidos através da educação. (...) O sistema de sinais de que me sirvo para exprimir o pensamento, o sistema monetário que emprego para pagar as dívidas, os instrumentos de crédito que utilizo nas minhas relações comerciais, as práticas seguidas na minha

> profissão etc. funcionam independentemente do uso que deles faço. (...) Estamos, pois, em presença de modos de agir, pensar e sentir que apresentam a notável propriedade de existir fora das consciências dos indivíduos.
>
> Não somente esses tipos de conduta ou pensamento são exteriores ao indivíduo, como são dotados de um poder imperativo e coercitivo em virtude do qual se lhe impõem, quer ele queira quer não. Sem dúvida, quando me conformo com boa vontade, esta coerção não se faz sentir ou faz-se sentir muito pouco, uma vez que é inútil. Mas não é por esse motivo uma característica menos intrínseca de tais fatos. Se tento violar as regras do direito, elas reagem contra mim de modo a impedir o meu ato, se ainda for possível, ou a anulá-lo e a restabelecê-lo sob sua forma normal, caso já tenha sido executado e seja reparável, ou a fazer-me expiá-lo, se não houver outra forma de reparação. (ibid., p. 88; vale a pena notar o paralelo com a física: os fatos sociais não apenas são externos aos indivíduos, como a relação destes últimos com aqueles está governada pelo princípio de ação e reação).

*Atente para advertir que essa é a visão da ciência social que trata dos fenômenos sociais como objetivos, como se eles tivessem a mesma índole dos fatos naturais.*

A pesquisa objetiva dos fatos sociais (iniciada com o reconhecimento de seu caráter de "coisas") requer que o pesquisador ponha de lado as suas "noções vulgares" dos assuntos a pesquisar (isto é, suas noções de moral, família etc.). Essas noções, provenientes da tradição social e indispensáveis para a vida, ***não são adequadas para a pesquisa científica***. Adotá-las acriticamente equivaleria a condenar-se a uma visão preconceituosa do mundo social (p.ex., considerar como religião apenas o que coincide com a própria noção ou até convicção religiosa). Os cientistas devem elaborar conceitos específicos para sua tarefa, definindo os assuntos a serem pesquisados (moral, direito etc.) por referência a aspectos da sociedade que ***todo pesquisador possa reconhecer da mesma maneira***. Ou seja, o sociólogo deve trabalhar à maneira de um físico, químico ou biólogo, que descreve e classifica seus objetos mediante conceitos cuja aplicação está legitimada por dados empíricos. Logo depois dessa descrição pode avançar em direção à explicação dos fatos sociais (isto é, a indagar por que são dessa e não de outra maneira).

*"Considerando, por exemplo, o conjunto dos atos que apresentam a característica exterior comum de, uma vez executados, determinarem por parte da sociedade a reação particular a que se chama pena, constituímo-los num grupo sui generis a que impomos a rubrica genérica de crime." (Durkheim, 1978, p. 104).*

E a explicação dos fatos sociais (como de quaisquer fatos) requer a disponibilidade de leis, ou seja, fórmulas relativas a regularidades no comportamento das entidades que constituem o mundo, como vimos no capítulo 4. Carl Hempel, quem já mencionei a propósito deste tema, publicou em 1942 um artigo clássico ("*A*

*função das leis gerais em história*") no que tange à posição dos naturalistas em matéria de explicação em ciências humanas. Hempel considera ali que a história (no sentido da historiografia ou pesquisa do passado) não atingiu ainda maturidade científica por não ser capaz de fornecer explicações propriamente ditas dos eventos que investiga. Depois de expor seu famoso modelo nomológico-dedutivo, incluindo a versão probabilística, Hempel faz notar que os historiadores nunca fundamentam suas pretensas explicações em enunciados de leis. Os historiadores dão razão dos acontecimentos recorrendo implicitamente a noções de senso comum sobre prováveis regularidades do comportamento humano. Quando "explicam" a queda de um governante pela sua impopularidade estão pressupondo uma regularidade do tipo "governantes impopulares geralmente são obrigados a se demitir". De igual modo, uma revolução explicada pelo descontentamento popular face a dificuldades econômicas, subentende a generalização de que tais e quais dificuldades tendem a provocar violentas reações populares. A plausibilidade de tais explicações, assevera Hempel, deve-se a que o leitor as compartilha, isto é, as generalizações implícitas fazem parte do que o leitor em geral considera razoável.

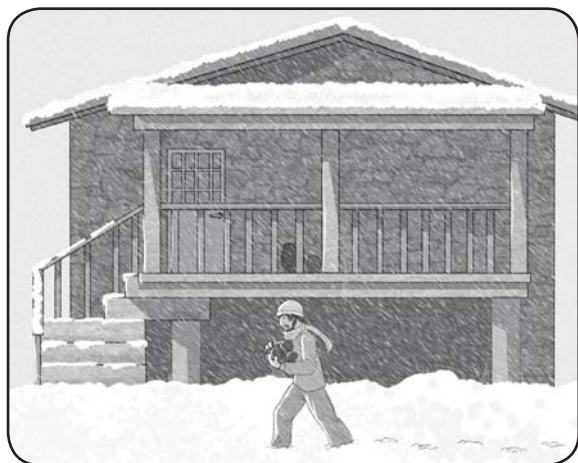
**No entanto, Hempel frisa a distância existente entre esse tipo de explicações e o que ele defende serem explicações em sentido próprio**. Seria necessário que o historiador fizesse uma descrição rigorosa do evento a ser explicado e, conforme indícios que essa explicação forneceria, aplicasse leis científicas já conhecidas que permitam entender o evento explicado como o resultado necessário ou altamente provável das circunstâncias e das leis. O que os historiadores até aqui ofereceram, julga Hempel, são apenas "esboços de explicação", que precisam ser aperfeiçoados, ***sobretudo substituindo as vagas generalizações de senso comum por autênticas leis*** (econômicas, sociológicas, psicológicas etc.). Para clarificar ainda mais sua posição, Hempel critica em seu artigo outras pretensas formas de explicação, em sua opinião, inválidas. Por exemplo, "explicar" episódios históricos por noções que não podem ser submetidas a teste empírico. Tal seria o caso – os exemplos são meus – de explicações que apelem para o "destino" de uma nação ou para a "condição humana". Igualmente falhas são para Hempel

*Hempel não considerava imprescindível que existissem leis especificamente históricas para que a pesquisa histórica atingisse cientificidade.*

as tentativas de explicar recorrendo a fatores que "determinariam" os eventos, p.ex. fatores econômicos, geográficos, raciais etc. Na medida em que não se especifique essa determinação indicando-se evidências que permitam constatá-la, a expressão não passa de uma explicação puramente verbal. Tampouco reconhece Hempel estatuto científico ao método da empatia, isto é, ao esforço do historiador por colocar-se no lugar dos sujeitos pesquisados.

> Não há dúvida de que este método de empatia é frequentemente utilizado, em história, por leigos e peritos. Contudo, não constitui ele, em si próprio, uma explicação; antes é, essencialmente, um estratagema heurístico; a sua função é sugerir certas hipóteses psicológicas capazes de servirem de princípios explanatórios no caso em consideração. Em termos grosseiros, a ideia subjacente a esta função é a seguinte: o historiador tenta imaginar como é que ele próprio agiria nas condições dadas e com as motivações particulares dos seus heróis; por tentativas, vai generalizando as suas descobertas numa regra geral que utiliza como princípio explanatório para a elucidação das ações das pessoas em causa. Ora, se esse processo pode, por vezes, revelar-se heuristicamente útil, a sua aplicação não garante, contudo, o rigor da explicação histórica a que conduz. Esta depende antes da correção das generalizações empíricas que o método da compreensão possa ter sugerido. (Hempel, 1984, p. 430).

De resto, continua Hempel, esse método não é sempre praticável, pois pode dar-se o caso de que o historiador esteja lidando com uma personagem com mentalidade tão diferente da sua (um psicopata, p.ex.) que ele não possa "colocar-se no lugar dele".

Por empatia, quando vejo alguém carregando lenha para sua casa num dia frio, por exemplo, compreendo que ele assim o faz para se aquecer, porque posso reviver a sensação de frio, considero como óbvio procurar aquecer-se e sei que isso pode conseguir-se queimando lenha na lareira.

"Grande parte de atrativo do «método da compreensão» – conclui Hempel – parece dever-se à sua tendência para nos apresentar os fenômenos em causa de certo modo «plausíveis» ou «naturais»". Na mesma época, o sociólogo e teórico da sociologia Theodor Abel, dedicou um artigo ("*A operação denominada Verstehen*", 1948) a analisar o mecanismo da compreensão empática. Abel detectava **nos processos de empatia** uma tradução ("internalização") dos estímulos e respostas observados pelo pesquisador no sujeito pesquisado, junto com a aplicação de

generalizações de senso comum ("máximas") sobre a conduta humana (do tipo "quem sente frio, procura aquecer-se"). De modo geral, para os naturalistas a empatia não passa dessa função propedêutica, ***como um recurso (entre outros) para chegar a hipóteses científicas***.

*O neopositivista R. Neurath comparou a empatia a uma xícara de café que pode tornar mais alerta o cientista, sem que por isso faça parte do método científico.*

Como vimos ao estudar a noção de explicação científica, o recurso a leis permite, segundo o modelo de Hempel, não apenas a explicação como também a previsão dos fenômenos em questão. Tanto a explicação quanto a previsão são teoricamente tanto mais seguras quanto mais precisa seja a identificação das "condições iniciais" e mais exata a índole das leis empregadas. Nas ciências humanas, a variedade de fatores que intervêm para configurar essas condições, e a dificuldade de estabelecer leis exatas torna muito difíceis previsões confiáveis. Além do mais, as previsões supõem sistemas relativamente isolados, o que é raro. Karl Popper, em um conhecido artigo (*"Previsão e profecia nas ciências sociais*", 1948), destacou essa dificuldade. No entanto, de um ponto de vista naturalista é sempre desejável, como sinal de maturidade de uma disciplina, que ela tenha certa capacidade de predição.

Essa e outras dificuldades são apontadas amiúde pelos adversários do naturalismo, sem que, todavia, a confiança destes últimos seja abalada (até porque certas disciplinas ou setores de disciplinas parecem alcançar padrões análogos aos das ciências naturais: tal o caso da economia, a sociologia de base estatística, a linguística e a psicologia experimental). ***Vejamos a seguir algumas objeções típicas às pretensões naturalistas e suas correspondentes réplicas***.

*Tomo a seguinte sequência de críticas da exposição feita por L. Hegenberg no capítulo XII do seu livro Explicações Científicas.*

Uma objeção frequente diz respeito **à maior complexidade** dos fenômenos humanos quando comparados aos naturais. Explicar a evolução de um furacão parece mais simples do que explicar a evolução de uma cultura, p.ex. os naturalistas respondem que os fenômenos naturais parecem mais simples porque a escolha do objeto de pesquisa foi definida há tempos e fixada mediante um vocabulário rigoroso. Quando algo análogo seja feito nas ciências humanas, ver-se-á que a complexidade (propriedade universal da realidade) não impede a pesquisa científica de fenômenos humanos.

Uma outra objeção refere-se ao **caráter único das pessoas**, que impediria as generalizações a que aspira toda ciência. A resposta consiste em assinalar que, a rigor, não há nada no universo que não seja singular. Não existem nem duas gotas, nem dois cristais,

Imagem de um fractal. A ideia de que as ciências naturais conseguem melhor explicar e predizer um evento por conta de tratar de objetos que são mais simples e menos peculiares que os humanos é rebatida pelos naturalistas alegando que os objetos naturais são também complexos e que, a rigor, não duas coisas iguais no universo. As ciências humanas precisam, segundo os naturalistas, aprimorar sua metodologia.

nem duas folhas, nem dois leões exatamente iguais. Como, não obstante isso, os indivíduos são, em todos os casos, **semelhantes entre si** em alguns aspectos, essa semelhança autoriza as generalizações científicas. De modo similar, as pessoas, ainda que conservando a sua peculiaridade, se parecem entre si por traços de temperamento, modos de comportamento social, tipos de crenças compartilhadas etc., permitindo todas essas semelhanças pesquisas psicológicas, antropológicas etc.

Outra objeção aponta à **impossibilidade de realizar experimentos** com seres humanos. Ainda que não se considerem motivos éticos, de um ponto de vista técnico não é possível manipular as variáveis de situações humanas nem reproduzir comportamentos exatamente do mesmo modo, como na física, química ou biologia. Os naturalistas replicam dizendo que, por um lado, nem todas as ciências naturais (ou suas subáreas) podem realizar experimentos. A cosmologia é em grande parte uma ciência sem experimentação. E por outro lado, experimentos psicológicos ou sociais são, sim, realizados. Dado que ***a noção de experimento não envolve necessariamente o uso de aparelhos nem a modificação física das pessoas***, as situações criadas artificialmente para testar determinadas hipóteses (p.ex., comparando as reações de diversos grupos em que se modifica a informação que se lhes fornece com relação a um dado assunto) são experimentos. A objeção de que não é possível reproduzir exatamente comportamentos humanos é respondida alegando que nenhum evento pode ser reproduzido exatamente, o que não impede a experimentação nas ciências naturais.

*Hegenberg refere-se a experimentos como o realizado para saber se o conhecimento da crença religiosa de um candidato influencia a decisão do votante. Para tanto, foi feita uma pesquisa simulando uma votação para presidente com dois grupos de pessoas, dando-se a um grupo informação sobre as crenças religiosas dos candidatos e omitindo essa informação para o outro grupo.*

Ainda outra objeção reza assim: **nas ciências humanas, o pesquisador é parte do objeto pesquisado (a sociedade)**, o que impede a distância intelectual necessária à pesquisa (fazendo com que irrefletidamente projete seus preconceitos e valores). Os naturalistas observam que o biólogo é um animal como os animais que pesquisa (o que é particularmente significativo na antropologia biológica), e isso não impede a referida distância. Já quanto aos preconceitos e valores, eles podem ser detectados pela crítica recíproca dos cientistas (como vimos no capítulo anterior) e mi-

nimizados mediante técnicas específicas (p.ex., o uso de amostras aleatórias ou o registro de dados mediante aparelhos).

Vinculada à anterior está a objeção de que nas ciências naturais predomina o aspecto quantitativo dos fenômenos e se tende sempre à matematização da pesquisa. A quantificação parece um abandono ou distorção dos aspectos qualitativos das coisas e eventos. Os naturalistas respondem que as ciências naturais não excluem dados qualitativos, e que quando se quantifica, isso não significa que se esteja negando a correspondente qualidade. Dizer que a temperatura ambiente está em 38º C, por exemplo, não significa negar a sensação de calor, mas apenas traduzi-la de modo a poder fazer descrições e correlações mais rigorosas de dados. Os modelos matemáticos de estruturas sociais, por outra parte, têm por objetivo permitir entender a existência e o funcionamento das mesmas, não o de negá-las.

Outra negação que pareceria estar envolvida na tentativa de pesquisar fenômenos humanos com mentalidade naturalista seria a relativa ao **livre-arbítrio dos seres humanos**. As pessoas são (e se vivenciam como) livres, imprevisíveis, criativas. Pesquisar seu comportamento e o que elas produzem, assim como os eventos que resultam das suas ações, aspirando a detectar leis, parece negar a espontaneidade humana. No entanto, nada estaria mais longe das convicções naturalistas, segundo os partidários desta posição. Ser naturalista não implica negar a experiência da liberdade humana, mas levar em consideração que essa liberdade é exercida sempre dentro de condicionamentos (físicos, biológicos, psíquicos, socioculturais) que a tornam possível. São precisamente esses condicionamentos os que fazem com que ela seja explicável, tanto em nível físico e biológico quanto em nível social.

Para os naturalistas, portanto, não existem em princípio barreiras insuperáveis para que as ciências humanas alcancem o mesmo grau de maturidade das ciências naturais.

Sendo mais novas que estas últimas, compreende-se que as primeiras não tenham atingido ainda essa meta. Para os partidários do naturalismo, como Mario Bunge, a insistência em uma dicotomia entre ciências naturais e ciências humanas é a consequência da filo-

sofia idealista que separou corpo e mente. Essa dicotomia deve ser superada, e na prática essa superação está representada pela existência de disciplinas que unem ambos os campos como a psicologia social, a demografia e a biossociologia, bem como pela necessidade, cada vez mais claramente sentida, de trabalho interdisciplinar. Bunge faz questão de esclarecer que sua posição não implica que os fenômenos humanos não tenham características próprias e se reduzam a processos meramente biológicos ou físico-químicos. Ser algo um intercâmbio econômico, ou uma cerimônia religiosa, ou uma obra de arte etc., são características do mundo humano que vão além dos seus traços físicos ou biológicos, porém sem justificar uma divisão entre ciências naturais e humanas (v. Bunge, 1985b., p. 117 ss.)

## 8.3 A abordagem interpretativa

Esta outra corrente na epistemologia das ciências humanas é também muito antiga. Em certo sentido, mas antiga que a naturalista. Com efeito, a reivindicação de que os fatos humanos devam ser interpretados se reporta à exegese, vale dizer, a tarefa de interpretação de textos. Na história cultural de Ocidente, trata-se de um assunto originalmente teológico: a necessidade de interpretar adequadamente a Bíblia. Desde a Antiguidade houve diversas posições e polêmicas a respeito, sobretudo no que concerne à interpretação literal ou metafórica do texto sagrado. No início da Modernidade, com o surgimento da Reforma protestante (que reivindicou o direito e dever de cada fiel de interpretar a palavra divina), a questão da interpretação bíblica tornou-se ainda mais importante. Por outra parte, o Humanismo (ou seja, o movimento de reapreciação dos textos clássicos greco-romanos de filosofia, história e literatura) ***implicava também uma tarefa de exegese***. As "Humanidades", como se convencionou em denominar disciplinas como a filosofia, a história e a **filologia** são áreas eminentemente interpretativas. O historiador tradicional, tal como o estudioso da filosofia ou da literatura, entrega-se a um esforço de interpretação de textos que chega a constituir, para alguns teóricos, uma verdadeira arte. Além dessas áreas, a exegese é importante no Direito, em que não se trata de uma questão puramente teórica, porque envolve a aplicação justificada das normas.

*Ainda hoje, o estudo de um autor como Platão, por exemplo, inclui o esforço para compreender o que ele quis dizer e que nem sempre é óbvio na leitura dos seus textos.*

**Filologia**
Denomina-se filologia o estudo de uma cultura através dos seus monumentos literários (p.ex., a cultura grega através das obras de Homero).

Na reflexão relativa às ciências humanas, a reivindicação da necessidade de interpretar os fenômenos de que elas tratam surge como reação à tendência naturalista, francamente positivista no século XIX. O teórico mais importante desta corrente foi Wilhelm Dilthey (1833-1911), quem defendeu que as "ciências do espírito" (*Geisteswissenschaften*), como eram denominadas naquela época, não podiam ser equiparadas às ciências da natureza (*Naturwissenschaften*), pois estas últimas **explicam** eventos em função da relação causa-efeito, ao passo que aquelas visam **compreender** fenômenos significativos. A oposição entre explicar e compreender tornou-se deste então ***uma questão central para os defensores da peculiaridade das ciências humanas***.

*Na mesma época (segunda metade do século XIX), a defesa da peculiaridade dos fenômenos humanos esteve também representada pelos filósofos neokantianos Wilhelm Windelband (1848-1915) e Heinrich Rickert (1863-1936), que opunham o caráter generalizante das ciências naturais ao propósito das ciências humanas de captar o particular, sublinhando também que os fenômenos humanos, à diferença dos naturais, são portadores de valores.*

A compreensão (designada amiúde em alemão: *Verstehen*) visa captar o significado ou sentido (*meaning*, *Sinn*, *sens*, conforme se trate de autores de língua inglesa, alemã ou francesa) dos fenômenos humanos. **Para esta abordagem, é precisamente essa posse de um significado o que diferencia fenômenos (puramente) naturais e fenômenos humanos**. Estes últimos podem consistir em ações (individuais ou coletivas), objetos, expressões orais ou escritas (textos) e até eventos. Cabe perguntar-se pelo significado de tal ou qual comportamento de uma pessoa (o que ela está fazendo?) ou tipo de comportamento (p.ex., o significado de uma dança). Cabe indagar o significado de uma escultura ou de uma máquina. Neste último caso, a pergunta pelo significado coincide com a pergunta pela função: para que serve. No entanto, a indagação pelo significado fica clara quando perguntamos a propósito de um artefato desconhecido: "O que é isto?". Também perguntamos, obviamente, pelo significado do que as pessoas dizem ou disseram, escrevem ou escreveram. E é possível perguntar-se pelo significado de um evento histórico: por exemplo, a Revolução Francesa.

Em todos esses casos, para os partidários da abordagem interpretativa estamos formulando questões que não coincidem com a busca de uma explicação mediante leis (ou, se se preferir, com uma explicação por causas e efeitos). "Significado" ou "sentido" é algo que é "conferido" às ações, expressões, objetos e eventos pela intencionalidade humana: o ser humano se propõe a agir (conduzir-se, produzir, expressar), com base em crenças e tendo propósitos. As suas ações, ***mais do que causadas são motivadas por aqueles fatores***. Os

*Nesta abordagem prefere-se falar em ações a falar em comportamentos. Esta última palavra sugere uma redução do agir humano a eventos em que o sujeito responde a determinados estímulos (o esquema básico da psicologia behaviorista, que desconhece o aspecto motivacional do comportamento).*

significados, por sua vez, podem ser comuns ou coletivos, ou bem pessoais ou circunstanciais. Os significados são comuns (intersubjetivos) na imensa maioria dos casos: ações, palavras e objetos têm significados estabelecidos pela cultura a que pertence o indivíduo, isto é, remetem a crenças, normas e valores compartilhados. O significado pelo que uma cadeira é cadeira (e não um mero conjunto de materiais), ou o significado da palavra “pai”, ou o significado de uma ação como ensinar não dependem da subjetividade individual. Por outro lado, uma cadeira, a palavra pai ou o modo como alguém ensina pode ter um significado especial para uma dada pessoa ou tipo de pessoas, motivando-as a reagirem de tal ou qual maneira. A maneira como um professor ensina pode constituir um modelo ou uma ameaça para um estudante; a palavra pai pode ter uma conotação dolorosa para uma pessoa que acabou de perder o seu ou tem uma má relação com ele; um automóvel pode ser associado com a economia de tempo, a comodidade ou um certo ***status social***.

*Na maioria destes casos, o objeto significativo assume o caráter de símbolo de outra coisa.*

Os significados podem também ser conscientes, irrefletidos ou inconscientes. O significado que tem para mim a ação de redigir este livro é plenamente consciente, bem como o significado que atribuo a um livro-guia na hora de buscar nele uma informação telefônica. Na maior parte dos casos, todavia, não pensamos no significado das ações, obras e expressões. Simplesmente, as tomamos como o que são: **entidades que são o que são porque “possuem” um dado significado** (é nesse sentido que usamos despreocupadamente um computador, ou lemos um jornal, ou respondemos a uma saudação etc.). Notem que um mesmo objeto ou uma mesma ação podem ter mais de um significado: um livro pode ser ao mesmo tempo um exemplar da *Divina Comédia* e o livro do professor Ricardo. Por outra parte, conforme a psicologia profunda (Freud, Jung, Adler etc.) bem como segundo a teoria marxista da ideologia (que retomaremos no capítulo 9), os objetos, as ações e os processos humanos podem ter **significados inconscientes para os próprios agentes**. Alguém pode lavar com frequência as mãos pensando que o faz porque detesta a sujeira ou teme as doenças, mas inconscientemente está tratando de eliminar algo de que se sente culpado (esse seria o significado “verdadeiro” da sua ação). De maneira análoga, alguém pode acreditar que sua falta de sucesso na vida (sobretudo a dificuldade para superar a pobreza) “significa” que ele não tem capacidade ou tenacidade,

Ao percebermos um jornal, não vemos apenas um objeto material com formas e dimensões. Nós o reconhecemos como um jornal, isto é, captamos o significado que ele tem como objeto cultural.

quando o "verdadeiro" significado desse fracasso reside na estrutura social que privilegia determinados grupos sociais e suas atividades e impede a outros alcançarem suas metas. O significado de ações, palavras, obras e eventos pode, por último, ser diferente para os próprios agentes e para os observadores. O verdadeiro significado de uma ação pode ser inconsciente para a pessoa, conforme a psicanálise. Inúmeras vezes nos enganamos, na vida cotidiana, sobre o que achamos que outras pessoas fazem ou sobre o que querem dizer. Uma obra de arte pode ter diferente significado conforme se trate de intenção do autor e do efeito no espectador. Uma manifestação de rua pode significar um gesto de reivindicação para os participantes e uma ameaça à ordem pública para as autoridades.

O historiador se esforça por colocar-se na situação dos sujeitos cuja vida reconstrói.

**O que algo significa deve ser compreendido por um esforço de interpretação**. Esta última palavra designa um processo que realizamos, de maneira constante e irrefletida, em nosso convívio com nossos semelhantes. "Interpretar" pode significar também um procedimento, uma forma sistemática de lidar com os significados. Nesse sentido, a interpretação é concebida por alguns autores como uma arte ou como um método. Em todo caso, interpretar suscita a questão da possibilidade de atingir a subjetividade alheia, já se trate de outra pessoa, de outra cultura ou outra época. Isso porque o caráter significativo dos fenômenos humanos nos remete, como já mencionei, à intencionalidade do ser humano. Por "trás" do significado que procuramos compreender estão os propósitos, as crenças, os interesses, os desejos e os valores das pessoas. Não pode surpreender, portanto, que a questão da interpretação inclua problemas relativos à **filosofia da mente** e, na medida em que estão em jogo crenças e propósitos, para alguns autores seja necessária uma teoria sobre a racionalidade humana. A interpretação e seu produto, a compreensão, parecem exigir a **empatia**, "colocar-se no lugar do outro", um gesto enganosamente óbvio, pois de um lado o praticamos diariamente, e de outro, enuncia uma tarefa impossível. Com efeito: nada mais "natural" do que compreender que alguém chora porque perdeu um ser querido ou fracassou em um assunto importante: imaginamo-nos sem muito esforço como podendo ter a mesma emoção nas mesmas circunstâncias. Ao mesmo tempo, está claro que, a rigor, nunca podemos sentir ou vivenciar exatamente o que a outra pessoa vivencia ou ter exatamente

**Filosofia da mente**
A filosofia da mente é precisamente a área da filosofia que lida com a índole da mente e dos processos mentais (crenças, motivos etc.).

**Empatia**
"Empatia" (ou "endopatia") significa, etimologicamente, algo assim como penetrar na vida afetiva alheia, no que o outro "sente".

as suas crenças. A semelhança entre nosso modo de vida e aquele que compreendemos é o que sugere a aparente facilidade de tomar seu lugar. Quando se trata de "colocar-nos no lugar" de pessoas muito diferentes de nós (pela cultura, idade, época, classe social etc.), o caráter ilusório dessa expressão torna-se manifesto. Como poderíamos "entrar" na subjetividade alheia? Que pode significar sentir o mesmo que outro sente?, etc. Em casos em que a distância (social, cultural, histórica) entre nós mesmos e os outros é muito grande, podemos achar "absurdos" (isto é, carentes de significado) seus atos ou expressões, ***ou então, considerá-los "irracionais"***.

*Para evitar a rejeição indevida das expressões alheias devido a essa dificuldade de compreensão, alguns filósofos propuseram o denominado "princípio de caridade", consistente em supor que a afirmação em causa, aparentemente absurda, tem um significado do qual ainda não possuímos a chave.*

O caráter significativo das ações humanas (origem dos demais fenômenos humanos: expressões, objetos, eventos) remete também ao "mundo" a que as ações pertencem, vale dizer, ao sistema de crenças, valores, normas, rituais e símbolos que constituem a cultura dentro da qual uma ação é significativa. Por isso, a compreensão exige também a identificação ou reconstrução do âmbito cultural correspondente. A distância que antes mencionei entre o intérprete e o fenômeno interpretado refere-se em grande medida à diferença cultural entre ambos, somada a outros fatores como a diferença de idade ou de época. Entre os fatores culturais tem uma importância especial e quase óbvia a linguagem, enquanto capacidade e necessidade de comunicação. Adotar uma atitude interpretativa implica perguntar-se o que um fenômeno humano "quer dizer". As ações humanas são entendidas por alguns autores como se fossem um texto a ser decifrado.

A abordagem interpretativa é mais heterogênea que a abordagem naturalista. Ainda que compartilhando a preocupação por compreender, os autores que teorizam esta abordagem se diferenciam no que diz respeito á maneira como entendem a compreensão e as noções a ela vinculadas (interpretação, significado etc.).

Max Weber

Um autor clássico na matéria foi **Max Weber**, defensor de uma ciência social que fosse ao mesmo tempo explicativa e compreensiva. Ele escreveu:

> Deve entender-se por sociologia (...) uma ciência que pretende compreender, interpretando-a, a ação social, para assim explicá-la causalmente no seu desenvolvimento e seus efeitos. Por «ação» deve entender-se uma conduta humana (seja que consista num fazer externo ou interno,

> seja em omitir ou permitir algo) sempre que o sujeito ou sujeitos da ação vinculem a ela um sentido subjetivo. A «ação social», portanto, é uma ação em que o sentido a que faz menção seu sujeito ou sujeitos está referido à conduta de *outros* [homens], orientando-se por esta última no seu desenvolvimento (Weber, 1980, Introdução).

**Weber definia "sentido" como o significado atribuído pelo sujeito à sua ação** – o que ela "significa" para o sujeito, poderíamos dizer. Trata-se do sentido que seria explicitado caso perguntássemos a alguém o que está fazendo ("estou estudando", "estou comprando", "estamos viajando" etc.). A **ação é social** quando o sentido que ela tem para o sujeito envolve outros seres humanos: "comprar" e "ensinar" são óbvias ações sociais; "meditar" ou "dançar" não o são (ao menos, em princípio: podemos dançar para alguém, para o público etc.). Cabe notar de passagem que a maioria das nossas ações são sociais.

E para interpretar o significado da ação alheia (sobretudo da ação social, Weber propôs uma classificação das ações (uma das suas contribuições teóricas mais conhecidas) em quatro classes: **ação racional conforme um fim** (quando agimos escolhendo um meio adequado à finalidade que nos propomos: p.ex., cortar pão com uma faca, viajar de avião para chegarmos rapidamente a destino); **ação racional conforme um valor** (quando agimos segundo nos exigem nossas convicções morais, religiosas ou estéticas: p.ex., abstermo-nos de roubar, ainda que podendo, por considerar essa ação desonesta); **ação afetiva**: aquela motivada por sentimentos ou emoções (agredir movido pela raiva, desistir de agir por tristeza); e **ação tradicional**, ou seja, aquela em que repetimos comportamentos consagrados pela comunidade a que pertencemos, ***especialmente nos casos de práticas culturais típicas*** (como disfarçar-se para Carnaval, ou ceder o assento a uma pessoa idosa). Weber reconhecia que raramente uma ação concreta corresponde exclusivamente a uma dessas classes. As ações combinam geralmente os aspectos das diversas classes: perseguimos fins que consideramos valiosos; essa procura assume amiúde formas tradicionais de proceder e adota, também com frequência, alguma conotação emotiva (p.ex., nos esforçamos, cheios de entusiasmo, por alcançar o primeiro lugar num certame esportivo). A precedente classificação serve ao propósito de compreender as ações. Maximamente compreensíveis, para Weber, eram as ações racionais

*Note que **a imensa maioria** das nossas ações são tradicionais, em sentido amplo, a começar pela saudação dando a mão ou dizendo "bom dia".*

conforme fins, porque nelas a intencionalidade humana é como que transparente. Por essa razão, a ação racional conforme um fim obra como parâmetro para a compreensão dos diversos tipos de ações. A presença de aspectos correspondentes às outras classes de ações implicava um aumento de dificuldade na compreensão.

> Toda interpretação de uma ação relativa a fins orientada racionalmente dessa maneira possui – para a inteligência dos meios empregados – o grau máximo de evidência. Com não idêntica evidência, porém sim suficiente para as nossas exigências de explicação, compreendemos também aqueles erros (inclusive, confusões de problemas) em que somos capazes de incorrer, ou de cujo nascimento poderíamos ter uma experiência própria. Pelo contrário, muitos dos valores e fins de caráter último que parecem orientar a ação de um homem não podemos compreendê-los amiúde com plena evidência, mas apenas, em certas circunstâncias, captá-los intelectualmente; tropeçamos todavia com dificuldades crescentes para poder "revivê-los" mediante a fantasia endopática [ou seja, relativa à empatia] à medida que se afastam mais radicalmente das nossas próprias valorações últimas. (...) A esta classe especial pertencem, por exemplo, muitas ações virtuosas, religiosas e caritativas para quem é insensível a elas; de igual modo, muitos fanatismos de racionalismo extremo para quem os detesta. Muitos afetos reais (medo, cólera, ambição, inveja, ciúmes, amor, entusiasmo, orgulho, vingança, piedade, devoção e apetites de toda espécie) e as reações irracionais (ou seja, as que parecem tais desde o ponto de vista da ação racional com relação a fins) deles derivadas, podemos "revivê-los" afetivamente de modo tanto mais evidente quanto mais suscetíveis sejamos a esses mesmos afetos. (Weber, ibid.)

Para Weber, o "sentido" era algo que podem "possuir" as ações individuais e as ações coletivas, estimando este último sentido "em média e aproximadamente" (p.ex., o sentido que tem "assistir a uma aula de filosofia" para toda uma turma de alunos). Por outra parte, Weber diferenciava dois tipos de compreensão: **atual e explicativa**. A primeira consistia em captar o sentido de uma ação (para seu agente): compreendemos que alguém dispara uma espingarda (o exemplo é de Weber), ou escreve em uma folha de papel. A compreensão explicativa alcança-se quando captamos **o motivo** da ação: o homem que usa a espingarda está caçando por prazer ou para ganhar o sustento. O outro sujeito está escrevendo uma carta, ou um livro, ou redigindo uma lista de compras etc. Em todos esses casos, precisamos detectar uma **conexão de sentido** entre diversas ações.

> Compreendemos por seus motivos *que sentido* pôs nisso quem formulou ou escreveu a proposição 2 x 2 = 4, *para que* o fez precisamente naquele momento e nessa conexão, quando o vemos ocupado numa operação mercantil, numa demonstração científica, num cálculo técnico ou em outra ação a cuja conexão total pertence aquela proposição pelo sentido que vemos a ela vinculado (...) Compreendemos o lenhador ou quem aponta com uma arma, não só de modo atual, mas pelos seus motivos, quando sabemos que o primeiro executa aquela ação para ganhar um salário (...) Compreendemos por fim um ato de cólera pelos seus motivos quando sabemos que por trás deles tem ciúmes, uma vaidade doentia ou uma honra lesada (id., ibid.).

Compreendemos de maneira atual que alguém está jogando tênis. Compreendemos a conexão de sentido que seu jogo tem com vencer o campeonato (compreensão explicativa).

"Explicar", sintetiza Weber, significa "captar a conexão de sentido em que se inclui uma ação". Ora, toda a análise weberiana da compreensão orientava-se a fundamentar a sociologia como ciência interpretativa. Para tanto, e transcendendo aquele exercício espontâneo que fazemos da compreensão em nível pré-científico, Weber propôs um instrumento teórico de pesquisa sócio-histórica denominado elaboração do **tipo ideal** (outro tema que se tornou característico do seu pensamento). Consiste em "construir" imaginariamente um modelo da classe de eventos que se deseja investigar (p.ex. "o capitalista", ou "o calvinista"), selecionando e frisando alguns aspectos (p.ex., o afã de lucro no capitalista, a ansiedade com relação à predestinação no calvinista) e omitindo outros (suponhamos, o gênero no capitalista ou a naturalidade no calvinista), conforme a necessidade de estabelecer conexões de sentido com outros eventos. Trata-se de um "tipo" porque representa uma classe de fenômenos, ***mas é "ideal"*** porque não é um retrato de nada existente dessa exata maneira na realidade. Por referência a esse tipo e ao comportamento humano que dele, sempre idealmente, decorreria, é possível compreender as ações humanas efetivas como desvios devidos à interferência de outros fatores (emoções, conflitos de interesses etc.). Weber aplicou esse método em seu célebre estudo da relação entre o desenvolvimento do capitalismo e a ética protestante (A ética protestante e o espírito do Capitalismo, 1904).

*Ao construir o tipo ideal, por exemplo, do capitalista, o cientista seleciona certos traços do objeto, como o afã de lucro, e omite outros, como o gênero ou a nacionalidade.*

As conexões de sentido assim percebidas devem, no entanto, ser confirmadas mediante correlações objetivamente constatadas, vale dizer, deve procurar-se verificar, mediante os procedimentos habituais da pesquisa empírica, se os eventos que parecem conectados pelo seu sentido ocorrem ou ocorreram também em sequências definidas.

> Uma **interpretação causal correta** de uma ação **típica** (tipo de ação compreensível) significa: que o evento considerado típico se apresenta com adequação de sentido (em algum grau). Se falta a adequação de sentido, encontramo-nos meramente ante uma **probabilidade estatística não suscetível de compreensão** (ou compreensível em forma incompleta), e isso, mesmo que conheçamos a regularidade no desenvolvimento do fato (tanto exterior quanto psíquico) com a máxima precisão e seja determinável quantitativamente. Por outra parte, até a mais evidente adequação de sentido só pode considerar-se como uma proposição causal correta para o conhecimento sociológico na medida em que se prove a existência de uma **probabilidade** (determinável de algum modo) de que a ação concreta tomará **de fato**, com determinada frequência ou aproximação, a forma que foi considerada como adequada pelo sentido. (Weber, ibid., grifados de autor)

Como pode apreciar-se pelas anteriores colocações, a posição de Weber, enquanto representante da abordagem interpretativa, não constitui uma oposição total ao naturalismo. Weber não se opunha à busca de regularidades ("leis sociológicas") explicativas das ações humanas, embora exigisse que tais regularidades encerrassem "conexões de sentido", ao invés de refletirem relações de causa e efeito em sentido físico. Outros teóricos desta abordagem foram mais longe em sua rejeição do modelo naturalista de pesquisa.

O filósofo e historiador inglês Robin G. Collingwood (1889-1943) foi também um defensor da necessidade de compreender como uma operação é essencial a uma ciência humana, no caso, a História. Para Collingwood, e tal como o expõe em seu livro *A Ideia da História* (1946)¸ o assunto específico do historiador é o pensamento humano.

> Ao investigar qualquer evento do passado, o historiador estabelece uma distinção entre aquilo a que se pode chamar o exterior e o interior de um acontecimento. Pelo exterior de um evento entendo tudo aquilo que, pertencendo-lhe, se pode descrever como se se tratasse de corpos e dos seus movimentos: a passagem de César, acompanhado de certas pessoas, através de um rio chamado Rubicão, numa certa data, ou o derramamento do seu sangue no pavimento do senado, em outra data. Pelo interior do evento entendo aquilo que nele só pode ser descrito em termos de pensamento: o desafio de César à lei da República, ou o conflito da política constitucional entre ele próprio e seus assassinos. O historiador nunca se ocupa de um destes aspectos com a exclusão do outro (...).

> Para a história, o objecto a ser descoberto é, não o mero evento, mas o pensamento nele expresso. Descobrir esse pensamento é já compreendê-lo. Uma vez que o historiador tenha verificado os fatos, não há qualquer processo ulterior para a investigação das suas causas. Quando ele sabe o que aconteceu, sabe já também por que aconteceu. (...) Quando um cientista pergunta: "Por que ficou cor-de-rosa este papel de tornesol?", ele quer dizer: "Em que circunstâncias ficam cor-de-rosa os papéis de tornesol?". Quando um historiador pergunta: "Por que Bruto apunhalou César?", quer ele dizer: "O que é que Bruto pensou que o levou a apunhalar César?". Para ele, a causa do acontecimento significa o pensamento no espírito da pessoa por cuja intervenção o evento ocorreu: e isso não é algo diferente do evento: é o seu próprio interior. (Collingwood, *in* Gardiner, 1984, pp. 306-307).

Collingwood esclarece que o historiador não precisa (e nem pode) reviver os estados psíquicos dos sujeitos cujas ações trata de compreender. A rigor, o que ele faz é "**repensar**", isto é, reconstruir o raciocínio ou a deliberação da pessoa cujas ações busca compreender. É nesse sentido que, para ele, "toda história é história do pensamento".

Como se pode apreciar, a maneira de Colllingwood conceber a compreensão, tal como a de Weber e apesar das diferenças, a vincula com certa teoria sobre a racionalidade humana, pressupondo esta última como universal e característica do homem. Essa pressuposição é questionada por outros teóricos.

O filósofo, também inglês, Peter Winch (1926-1997), inspirando-se nas ideias que Wittgenstein formulou nas suas *investigações Filosóficas*, defendeu que o que caracteriza as sociedades humanas e suas culturas não consiste em supostas leis, ***mas em regras que definem modos de vida***. Por tal motivo, a tarefa do cientista social (antropólogo, p.ex.) consiste em identificar as regras que dão sentido às formas de comportamento que deseja compreender. Winch tornou-se particularmente conhecido pela sua análise de práticas rituais de uma tribo africana, os Azande, ***contestando observações do antropólogo E. E. Evans-Pritchard***. Este último havia estudado rituais mágicos dos Azande, tratando inclusive de reconstruir a mentalidade dos mesmos, mas, embora detectasse a maneira como aquelas pessoas tiravam suas conclusões a propósito dos resultados de certo oráculo, sustentava que sua forma de pensamento era irracional em comparação com o pensamento científico. Os Azande costumavam

*Essa ideia é apresentada no livro* The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy *(*A ideia de uma ciência social e sua relação com a filosofia*, 1958).*

*O artigo de Winch, "Comprender uma sociedad primitiva" (1984), apresenta este estudo.*

Curandeiro azande. Azandes são uma etnia da África.

descobrir quem tinha provocado determinado "mal" a uma pessoa da tribo fazendo com que uma galinha ingerisse uma substância tóxica e aguardando como consequência, ou bem a morte ou bem a sobrevivência do animal. O problema, desde o ponto de vista da análise racional ocidental, é que amiúde resultados contrários (morte/sobrevivência) eram tomados como confirmatórios da suposição de malefício. Isso parecia indicar que os Azande não se preocupavam com contradições lógicas, que seu pensamento era irracional.

Winch argumenta que a "racionalidade" ou "irracionalidade" de uma dada cultura não pode ser estimada tomando como parâmetro uma outra cultura (nossa cultura científica) e, em particular, o que esta última entende por "realidade" e "pensamento lógico".

Por uma parte, "real" e "irreal" são distinções estabelecidas dentro de uma linguagem (dentro de um dado "jogo de linguagem", diria Wittgenstein), e por outra, a existência e relevância de "contradições" depende da "forma de vida" em questão. Winch submete a uma delicada análise o ritual azande, procurando detectar as regras inerentes que lhe conferem sentido e que não podem ser devidamente apreciadas caso se as considere uma forma primitiva de pesquisa à maneira ocidental. Os Azande não estão buscando a verdade, nem resultados "comprovados" como o faz um ocidental, mesmo que seja em nível de pensamento vulgar. O procedimento proposto por Winch ilustra uma diferente maneira de conceber a compreensão como operação característica das ciências humanas, uma maneira sintetizada nas seguintes afirmações:

> Temos, por assim dizer, de estar abertos a novas possibilidades acerca do que pode ser invocado e aceito sob a rubrica de "racionalidade"; possibilidades que são talvez sugeridas e limitadas pelo que até então temos aceito [como racional], porém não determinadas unicamente por isso (Winch, 1994, p. 67).

O caráter interpretativo das ciências humanas é fundamentado ainda de um outro modo pela corrente filosófica fenomenológico-hermenêutica, vale dizer, pelos autores que se inspiram no pensamento de filósofos como Martin Heidegger (1989-1976) e Maurício Merleau-Ponty (1908-1961). Do primeiro, toma-se aqui a tese

de que compreender não é uma atividade opcional do ser humano (menos ainda, apenas um método de pesquisa), ***mas faz parte do "ser-no-mundo"***. **Compreender é um modo de ser: existimos compreendendo nosso ser e o ser dos outros**. Isso não impede, certamente, que em ocasiões precisemos nos esforçar para compreender, isto é, precisemos interpretar o comportamento alheio. Tampouco impede que a compreensão seja desenvolvida como um procedimento organizado (um método) ao convertê-lo em instrumento das ciências humanas. Se Heidegger fundamenta este enfoque com sua noção da existência humana como "ser-no-mundo", Merleau-Ponty a influencia particularmente pela sua descrição da maneira como vivenciamos nossa corporalidade.

*"Ser-no-mundo" e outras expressões semelhantes ("ser-com-outros"), formuladas por Heidegger no seu famoso livro* Sein und Zeit *(Ser e Tempo, 1927), são escritas com hífens para indicar que se trata de experiências unitárias. Não há, por um lado, nosso ser e por outro, o mundo, e além deles, a sua vinculação, mas uma vivência contínua entre "nós" e o nosso "mundo".*

Uma boa ilustração desta posição teórica é oferecida pelo livro *Introdução à Psicologia Fenomenológica* (1979), de Ernest Keen, um psicólogo norte-americano que pesquisa fenomenologicamente. O autor exemplifica seu trabalho mediante uma análise de um episódio envolvendo sua própria filha.

> Observemos minha filha de cinco anos. Ela está pondo cuidadosamente, numa grande sacola de papel, seu pijama, sua escova de cabelo e sua boneca predileta. Depois de terminar essa arrumação, espera impacientemente pelo telefonema de sua amiga para dizer que terminou o jantar e que podem agora começar a passar a noite juntas. Chega o telefonema. Ela está impaciente e alegre quando põe o casaco. Em seguida, apossa-se da sacola com um dos braços e de minha mão com o outro, a fim de caminhar até a casa da amiga, situada duas casas abaixo na rua. As duas meninas dão risadas quando se vêem, e juntas correm para o quarto de dormir.
>
> Três quartos de hora mais tarde, recebemos uma chamada telefônica da mãe da amiga. Minha filha esteve chorando incontrolavelmente durante meia hora e quer voltar para casa. Não há razão aparente para tal comportamento; tudo o que ela é capaz de dizer é que quer voltar para casa. Quando a trago de volta suas lágrimas diminuem, e quando cruzamos a porta da frente, sorri largamente. Está satisfeita de estar em casa mesma que a mandemos direto para a cama, e não chora mais, nem exige um lanche ou uma estória. Vai dormir. (Keen, 1979, p. 3).

"Como podemos entender esse episódio?", pergunta-se o autor. Para tanto, procede a uma análise fenomenológica do acontecido. Ele descreve minuciosamente e em sucessão a maneira como a menina (julgando pelo seu comportamento e suas expressões) vivenciou, primeiro a expectativa de ir à casa da amiga, e depois seu desejo de retornar ao lar. Keen focaliza três dimensões da existência humana, conforme a Fenomenologia: **a temporalidade, a espacialidade e a relação com outras pessoas** (o "ser-com-outros" de Heidegger). A descrição vai mostrando que o episódio foi vivenciado pela menina, inicialmente contra o "pano de fundo" do futuro esperado como prazeroso (tendo com base na lembrança de outros bons momentos já vividos por ela). Depois, a visita foi vivenciada contra o pano de fundo da lembrança saudosa do aconchego do seu lar, que tornou por contraste desagradável a perspectiva de ficar na casa da amiga. A descrição mostra também que, inicialmente, a espacialidade era vivenciada pela menina como "indo" na direção da casa da amiga, ao passo que depois foi vivenciada como "atraindo-a" de volta à sua casa. Torna-se também evidente que o relacionamento com a amiga, embora importante, não foi suficiente para impedir que ela preferisse (e reclamasse) a convivência com seus familiares como algo tranquilizador.

> Keen denomina "acordos" ou "contratos" as formas de relacionamento interpessoal, destacando o diferente peso que elas têm na criança e no adulto. Enquanto que a menina não vacilou em chorar para desfazer uma situação que lhe causava tristeza, um adulto teria sido refreado pela perspectiva da opinião dos outros.

Keen aponta também para a mudança no modo como a menina, irrefletidamente, se assumia no início da experiência e no momento da crise: ao começo, ela se sentia como uma futura adulta, imitando a mãe nos preparativos de uma saída. Quando se achou na casa da amiga, repensou-se como "apenas uma menina" ante um desafio que a amedrontava. E constantemente suas atitudes referiam-se a um "mundo" (seu mundo de criança) vivenciado, ora de um modo, ora de outro.

A análise de Keen vai percorrendo, portanto, as diversas estruturas do ser-no-mundo de um sujeito, com a intenção de perceber a maneira em que ele as vivencia, pois desse modo as situações **têm significado** para ele.

Com outras palavras: a compreensão fenomenológica opera indagando coisas como: de que maneira o sujeito vivencia sua temporalidade? Qual dimensão da mesma predomina? Como vivencia sua espacialidade? Quais formas de relacionamento interpessoal são as dominantes? Como ele se vê a si mesmo? Em que consiste o mundo do sujeito? Essas perguntas se sintetizam no interesse de saber como é o ser-no-mundo desse sujeito. A compreensão consiste, precisamente, em atingir esse objetivo.

É a compreensão, assim entendida, algo "subjetivo"? Os fenomenólogos não concordam com essa apreciação. Isso porque questionam a noção tradicional da subjetividade como algo que estaria "dentro" dos corpos humanos, de tal modo que "atingir a subjetividade alheia" implicaria a tarefa, talvez impossível, de "sairmos" do nosso "interior" para "penetrar" na intimidade do outro. Para a Fenomenologia, tal dificuldade provém de uma metáfora não questionada (consciência como uma coisa dentro do corpo, por sua vez dentro do mundo). Do ponto de vista de uma descrição sem preconceitos, nunca percebemos um "dentro" nem um "fora" de nossa consciência, ***que pode ser melhor descrita como nossa relação com o mundo***. "Eu" e "mundo" são uma sorte de polos de uma relação mediada pelo corpo. "Mundo" é sempre "mundo para um sujeito (ou tipo de sujeitos)", e inclui os outros homens cujo ser nos é "dado" em seu comportamento. Por isso, segundo Keen:

*Daí a conhecida afirmação de Merleau-Ponty: "Não existe o «homem interior»" (alusão a uma frase de Santo Agostinho: "A Verdade habita no homem interior").*

> Afirmamos que o comportamento é uma expressão do ser-no-mundo. Com isto quisemos dizer que o modo como cada um está-no-mundo controla seu comportamento, que o ser-no-mundo é aquilo que é revelado no comportamento, que aquilo que compreendemos quando entendemos o comportamento é o ser-no-mundo que ele expressa, e que é apenas no contexto do ser-no-mundo que o comportamento é inteligível para nós. (Keen, 1979, p. 22).

Por outra parte, Keen reconhece que este tipo de análise não constitui uma explicação, no sentido habitual de estabelecer causas, nem interfere com explicações que apelam a processos que ***ficam fora da consciência dos sujeitos*** cuja conduta o fenomenólogo compreende.

*Pode-se indagar, certamente, a influência de fatores orgânicos, inconscientes ou sociais, no comportamento consciente.*

Os exemplos anteriores (as concepções de Weber, Collingwood, Winch e Keen) ***ilustram a já mencionada variedade dentro do enfoque interpretativo***. Essa variedade é amiúde um argumento utilizado pelos críticos, quando são partidários do enfoque naturalista. Para estes últimos, é dificilmente aceitável que as operações básicas de um trabalho científico (neste caso, interpretar e compreender), bem como o objetivo (o significado a ser captado) sejam entendidos de diferentes maneiras por diversos pesquisadores. Em termos da filosofia da ciência de Thomas Kuhn, que vimos no capítulo 5, diríamos que os naturalistas sentem falta, na abordagem interpretativa, da existência de um paradigma comum.

*Denominado "hermenêutico" quando resulta da influência de filósofos que representam a denominada filosofia hermenêutica, como H. G. Gadamer (1900-2002) e P. Ricoeur (1913-2005). Nesta variedade da abordagem interpretativa acentua-se a semelhança entre a interpretação de fenômenos humanos em geral (ações, obras etc.) e a interpretação de textos. Ver meu artigo "A Hermenêutica ante o Positivismo", 1986.*

## 8.3 O enfoque "crítico"

Como filosofias que fundamentam o trabalho científico, a abordagem naturalista e a interpretativa são as dominantes. No entanto, alguns teóricos sustentam uma posição que denominam "crítica" com relação à pesquisa em ciências humanas.

Esses teóricos são marxistas (ou de uma posição teórica influenciada pelo marxismo) e frisam que, numa sociedade dividida em classes, a posição social do cientista social não é irrelevante para apreciar a validade das suas teorias e explicações. Isso porque, conforme a teoria marxista da ideologia, a percepção dos fenômenos sociais está influenciada, até no caso dos cientistas, pelos mecanismos ideológicos. Melhor dizendo: o cientista social não está isento de perceber os fenômenos sociais de maneira "alienada", de ter uma "falsa consciência" dos mesmos. E a atitude científica, os recursos metodológicos, a exigência de rigor, a pretensão de neutralidade etc., não apenas não o protegem contra essa visão deformada da sociedade, como podem contribuir a ela. Isso é particularmente claro, para os marxistas, quando se consideram os fatos sociais "como coisas", tal como vimos que Durkheim propunha. A aspiração à objetividade impede perceber que essas "coisas" são a rigor o produto de (conflituosas) relações humanas, sobretudo, que não são "coisas" naturais imutáveis. Este tipo de crítica foi desenvolvido principalmente pelos filósofos da denominada Escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse), tomando deles a autodenominação de

abordagem "crítica". Outro autor que defendeu esta posição foi o sociólogo e filósofo francês Lucien Goldmann (1913-1970). Em seu pequeno livro, *Ciências Humanas e Filosofia*, **Goldmann critica a pretensão de sociólogos como Durkheim e Weber de alcançar uma visão objetiva e "livre de valores" da sociedade**, pois ambos ignoravam (devido aos seus condicionamentos de classe) as limitações a que está sujeita toda percepção da realidade social. Goldmann refere-se à "consciência possível" da realidade social que um cientista pode ter, conforme a classe a que pertence. Seguindo a teoria marxista (e em particular, desenvolvendo ideias de outro teórico marxista, Georg Lukács), Goldmann sustenta que as classes sociais revolucionárias são potencialmente mais capazes de atingir uma visão mais adequada das estruturas e processos que constituem efetivamente a sociedade. As classes sociais conservadoras ou reacionárias, como a classe burguesa no presente, não conseguem aceder àquela visão ("consciência possível"). Essa limitação não é superada, nem por recursos metodológicos, nem pela intenção de pesquisar de maneira honesta, livre de preconceitos. Por isso, todo cientista social deveria ser consciente das suas limitações de classe. Goldmann enuncia as seguintes condições para pesquisar corretamente:

> Não acreditar que nas ciências humanas as dificuldades da investigação, por serem grandes, sejam contudo da mesma ordem que as das ciências físico-químicas, tratando-se apenas de penetração e boa vontade. Permanecer consciente do fato de que, além das *dificuldades comuns às ciências*, enfrentará aqui dificuldades específicas provindas da interferência da luta de classes sobre a consciência dos homens, em geral, e sobre a sua própria, em particular. Interferência que logo de início há de descobrir em toda parte em que possa suspeitar a existência dela. (...) A ação do grupo sobre seu próprio pensamento e sobre o dos outros sendo *permanente e contínua*, não acreditar na suficiência da dúvida metódica prévia e única, que incide simplesmente sobre noções adquiridas e pré-noções conscientes. (...) Para compreender e julgar todas as posições, a sua como a dos outros, convém reportá-las ao mesmo tempo à sua *infra-estrutura* social, a fim de entender sua significação, e *aos fatos que pretendem explicar* ou descrever para depreender a parte de verdade que possam conter (Goldmann, 1984, p. 49-50, grifados do autor).

Um outro teórico marxista, o sociólogo inglês contemporâneo Martin Shaw, dedicou seu livro *O Marxismo e as ciências sociais*

(1978) a mostrar a vinculação das ciências sociais, tanto aplicadas quando "puras", com as exigências do sistema de produção capitalista. Recorrendo à noção de "intelectuais orgânicos", isto é, ***tipos de trabalhadores intelectuais que uma classe hegemônica produz em decorrência dos seus interesses***, Shaw afirma que os cientistas sociais respondem à necessidade, por parte do capitalismo, de moldar e controlar a força industrial de trabalho e as massas de consumidores. Assim como as ciências naturais se desenvolveram, conforme o marxismo, para potenciar a exploração da Natureza, a pesquisa social se desenvolve na medida em que é necessária, seja para melhorar a produção, seja para evitar revoltas operárias, seja enfim para legitimar a sociedade.

*A noção de "intelectual orgânico" é tomada por Shaw do filósofo italiano, também marxista, Antônio Gramsci (1891-1937).*

> A produção de formas especiais de conhecimento social é tanto uma parte da sociedade capitalista moderna como o é a produção de ciências naturais e de conhecimentos técnicos. Ocorre virtualmente em cada esfera e não é executada só, ou principalmente, por peritos em "ciências sociais". Empregam-se trabalhadores para o mesmo propósito em inúmeros níveis distintos da indústria, o aparato estatal e muitas outras instituições sociais. É esta, principalmente, uma questão de «apenas reunir informação». (...) As ciências sociais «aplicadas» – a parte delas que tem uma função social prática determinada – em certo sentido tão-somente ampliam e complementam essas atividades «ordinárias» [de colheita de informação] (...). Necessitamos, no entanto, perguntar pelas razões da necessidade das «ciências sociais» em oposição a essas outras formas «ordinárias» de conhecimento social (...). Como parte das forças de produção, o ser humano deve ser tratado como uma força da natureza e moldado e adaptado apenas com relação a determinadas atividades: aquelas operações técnicas que realiza diretamente para a organização produtiva da sociedade capitalista.
>
> [No entanto], a necessidade de que haja ciências sociais não é somente o resultado dos requerimentos diretos de controle técnico no local de trabalho. O processo social de produção abrange muito mais do que isso – a exploração demanda, certamente, a vida inteira do trabalhador – e exige uma expressão consciente em vários níveis dentro do capitalismo. (...) E na medida em que o capital enfrenta uma rebelião da sociedade cada vez mais ampla, organizada e consciente (isto é, da sua classe produtiva básica), necessita, em forma crescente, de uma compreensão sistemática com a qual repelir a rebelião.

> O capitalismo (...) cria um demanda sem precedentes de meios especiais, através dos quais a classe dominante mantém a sua hegemonia, isto é, o controle não coativo sobre a população. As ciências sociais, em seus mais variados aspectos, contribuem para o estabelecimento de tais mecanismos. Por esta razão, elas mantêm necessariamente uma relação estreita com o Estado. (Shaw, 1978, páginas 25, 28 e 29).

Shaw ilustra suas afirmações com análises de pesquisas psicológicas e sociológicas aplicadas na indústria, mostrando, seja a sua conexão com o aprimoramento da produção, seja a sua utilidade para limitar a força da organização sindical dos operários. Critica também a suposta objetividade do método favorito na pesquisa social: ***a enquete de opinião e atitude***, observando que manipula as respostas dos entrevistados e que, em todo caso, só pode ter acesso à consciência superficial (distorcida) que os mesmos têm dos processos sociais. Shaw analisa também as formas de pesquisa social fomentadas pelo Estado com a intenção de fundamentar reformas sociais, sustentando que se **trata de formas veladas de manter as estruturas de domínio existentes**. E no que diz respeito às ciências sociais "puras" ou acadêmicas, elas estão cada vez mais marcadas, denuncia o autor, pelo mesmo caráter do restante da produção capitalista. Sem prejuízo do seu maior ou menor valor de conhecimento, os produtos específicos da pesquisa (os relatórios e artigos que exprimem seus resultados) representam mercadorias necessárias para ***manter-se e ascender na carreira profissional***. De resto, assim como a fragmentação em disciplinas reflete a lógica do sistema capitalista, novas disciplinas "puras" (como o estudo das relações industriais ou a "pesquisa operacional") surgem como expressão de necessidades do sistema.

*Uma enquete de opinião ou atitude consiste em entrevistar pessoas solicitando que manifestem o que acham sobre determinada questão, por exemplo, a eficiência dos serviços públicos ou determinado produto comercial. A pessoa é convidada a escolher uma entre várias opções de resposta.*

*Shaw é consciente de que isso encerra um conflito entre os ideais tradicionais da profissão acadêmica e as exigências do capitalismo (ver op. cit., cap. III).*

Para este enfoque "crítico", a atividade do cientista social que não se pergunta pelas bases sociais do seu trabalho não pode ser outra que a de contribuir, ainda que involuntariamente, para a manutenção do *status quo*. Não pode surpreender, por conseguinte, que este enfoque gere propostas no sentido de esboçar uma diferente maneira de pesquisa social. É o que encontramos no artigo *Um método para pesquisa crítica*, do sociólogo norte-americano contemporâneo Donald E. Comstock (*A Method for Critical Research*, 2001). Este autor observa que, não obstante a influência das ideias dos filósofos da Escola de Frankfurt sobre a sociologia norte-americana,

as pesquisas continuam sendo realizadas da maneira tradicional. "Apesar das melhores intenções de seus praticantes, afirma, a teoria crítica permanece enredada na prática acadêmica de construção de teorias". **É necessária, por isso, a formulação de um método que responda ao espírito da crítica social**. Em palavras de Comstock:

> A função de uma ciência social crítica é aumentar a consciência dos atores sociais acerca das contraditórias condições de ação que estão distorcidas ou ocultas pela compreensão cotidiana. Ela se fundamenta no princípio de que todos os homens e mulheres são potencialmente agentes ativos na construção do seu mundo social e suas vidas pessoais: que eles podem ser sujeitos, e não objetos, dos processos sócio-históricos. O seu propósito é a prática autoconsciente que liberta os seres humanos das concepções ideologicamente congeladas acerca do atual e do possível. O método de pesquisa apropriado para este empreendimento não pode ser tomado da ciência social positiva ou das ciências naturais. O método das ciências sociais positivas reflete a suposição empirista de que a sociedade é um dado neutro para uma observação sistemática. Isso é ao mesmo tempo um reflexo de, e uma contribuição para, a reificação das sociedades capitalistas de monopólio e de Estado. Esse método objetifica os sujeitos humanos de uma pesquisa ao tratar seu comportamento como dados crus externos à empresa científica. O método positivo de pesquisa reifica os processos sociais ao naturalizar os fenômenos sociais, enfocando-os como externos aos nossos modos de entendê-los e negando sua construção sócio-histórica. A consequência é o reforço da alienação dos sujeitos da pesquisa em ciência social com relação às suas instituições sociais, políticas e econômicas.
>
> Um método crítico consistente que trate a sociedade como uma construção humana e as pessoas como sujeitos ativos daquela construção se fundamentaria em um *diálogo* com seus sujeitos em vez da observação ou da manipulação experimental das pessoas. Uma ciência social crítica deve contribuir diretamente para a revitalização do discurso moral e da ação revolucionária engajando seus sujeitos em um processo de ativa autocompreensão e de autoformação coletiva. Deste modo, a ciência se torna um método de ação autoconsciente em vez de uma ideologia para o domínio tecnocrático de um populacho passivo. (Comstock, 2001, p. 625-626; "reificar" vale por "transformar em coisas", perceber como coisas as relações humanas).

A partir dessas colocações iniciais, **Comstock confronta o modo tradicional de pesquisa sociológica ("ciência positiva",**

**na sua denominação) com o modo que propõe para uma pesquisa crítica**. Ambos os modos se opõem em diversos aspectos.

A sociedade humana é vista pela ciência positiva como uma realidade dada, governada por leis semelhantes às leis naturais, que limita a ação humana e cujos eventos podem ser previstos. A perspectiva crítica vê a sociedade como uma construção humana constante, que pode ser alterada pela compreensão que os sujeitos têm da mesma.

A ciência positiva aspira a formular modelos dos processos sociais e a testá-los confrontando-os com dados empíricos, em uma atitude de neutralidade e com o interesse de manipular (controlar) aqueles processos. A ciência crítica responde a outros interesses, além do controle. Ela visa à compreensão dos significados que os sujeitos atribuem às suas ações, à crítica desses significados quando os mesmos não permitem perceber os mecanismos que mantêm a sociedade, e à transformação das condições de vida que prejudicam os seres humanos (interesse emancipador). Essa triplicidade de interesses foi enunciada pela primeira vez por J. Habermas no seu artigo "Conhecimento e Interesse" (1968).

A ciência positiva explica e prediz os comportamentos humanos por leis (o modelo nomológico-dedutivo, que já estudamos), ao passo que a ciência crítica examina as condições, reais ou possíveis, da ação humana, isto é, da conduta orientada por propósitos e não meramente causada por fatores externos.

O cientista "positivo", enfim, acha que pode separar sua atitude como pesquisador e a sua opinião como cidadão, ao passo que o cientista crítico considera ambas as coisas como inseparáveis. Por isso não pode surpreender que, ao passo que o cientista positivo escolhe seus problemas de pesquisa dentro do âmbito acadêmico, o cientista crítico dirige a sua atenção a questões emergentes na sociedade.

Com base naquelas convicções, Comstock desenha um procedimento constante de vários passos ou etapas (sete ao todo), que vão desde a identificação de grupos sociais de alguma maneira oprimidos e com interesses de mudança até a execução de um projeto político de transformação das condições de vida daquelas pessoas. A pes-

quisa inclui tanto momentos de pesquisa "positiva" (como colheita de dados relevantes), quanto momentos de interpretação (em que se busca compreender o significado que os sujeitos dão às suas ações). Também se indagam as estruturas sociais subjacentes aos processos e significados, em busca de possibilidades de ação transformadora, para a qual são cruciais as contradições entre a prática social e a visão ideológica (momento dialético). É importante mencionar que, em todo momento, os sujeitos cuja situação é assunto da pesquisa compartilham com o cientista o papel de pesquisadores. O cientista combina, na verdade, sua função de produtor de conhecimento com a de educador e a de promotor de atitudes políticas. Conforme o autor:

> É um método de **praxis**, pois combina a análise disciplinada com a ação prática. O que se busca não é meramente uma compreensão do mundo, mas uma mudança dele. Em vez de objetificar as pessoas e a sociedade, capacita seus sujeitos para se reapropriarem do seu mundo-da-vida e se tornarem agentes autoconscientes de progresso sócio-histórico. É democrático em vez de elitista e esclarecedor em vez de mistificador. Tal método de pesquisa crítica é a base para teorias críticas que tenham utilidade prática na luta política pela liberdade. (Comstock, ibid., p. 636, grifado do autor)

*

Os três enfoques que acabo de apresentar não são necessariamente inconciliáveis, como os exemplos de Weber e Comstock ilustram. No entanto, quando se enfatiza muito as características de um deles, os outros dois parecem defeituosos ou até comprometedores de uma tarefa propriamente científica. Assim, para um partidário firme do enfoque naturalista (ponhamos por caso, Bunge), as tentativas de compreender os eventos humanos mediante a empatia ou a descrição fenomenológica conduzem a resultados mais próximos da literatura do que da ciência, e as reivindicações de uma ciência crítica respondem a uma atitude política, porém não científica. Para os partidários de um enfoque interpretativo sem combinação com recursos naturalistas (como no caso de Keen), os esforços por naturalizar as ciências humanas desconhecem a especificidade da ação humana e a distorcem, não importa o quanto sejam rigorosas as pesquisas. E para os partidários do enfoque crítico, tanto os adeptos do naturalismo quanto os defensores da interpretação não advertem o compromisso político da pesquisa científica. Esse compromisso será o tema do próximo capítulo.

## Leituras Recomendadas

A melhor introdução à epistemologia das ciências humanas é o livro de R. Gaeta, N. Gentile e S. Lucero, *Aspectos Críticos das ciências sociais*, traduzido recentemente pela editora da Unisinos. Para compreender o naturalismo, ler *As Regras do Método Sociológico*, de Durkheim e "A função das leis gerais na História", de Hempel. Para o enfoque interpretativo, vale a pena ler "A compreensão dos Outros e das suas Manifestações de Vida", de W. Dilthey, na coletânea *Teorias da História*, de P. Gardiner. Nessa mesma obra, ver "A História como Re-presentação da Experiência Passada", de R. G. Collingwood. O texto-fonte das ideias de Weber é a introdução ao livro *Economia e Sociedade*. A fundamentação teórica do enfoque fenomenológico pode ser conhecida pela leitura do livro *O que é Fenomenologia*, de A. Dartigues. Naturalmente, recomendo o livrinho *Introdução à Psicologia Fenomenológica*, de E. Keen. Meu artigo "A hermenêutica ante o Positivismo" pretende ajudar a entender a posição hermenêutica e os motivos do seu enfrentamento com o naturalismo. Sobre o enfoque crítico, além do artigo "Conhecimento e interesse", de Habermas, ler *Ciências Humanas e Filosofia*, de L. Goldmann, *El marxismo y las ciências sociales*, de M. Shaw, e o artigo de Comstock "A Method of Critical Research".

### Reflita sobre

- De que trata a epistemologia das ciências humanas?
- As razões em prol do naturalismo.
- Os propósitos do naturalismo: descrever, explicar e predizer os fenômenos humanos.
- Os argumentos em favor da abordagem interpretativa em ciências humanas.
- A forma como Max Weber entendia a pesquisa de assuntos sociais.
- A maneira como os fenomenólogos encaram a pesquisa em ciências humanas.
- A posição crítica ante a pesquisa social.